MARX UND KANT

Karl Vorländer.

Marx und Kant.

Vortrag

gehalten in Wien am 8. April 1904

von

Dr. Karl Vorländer

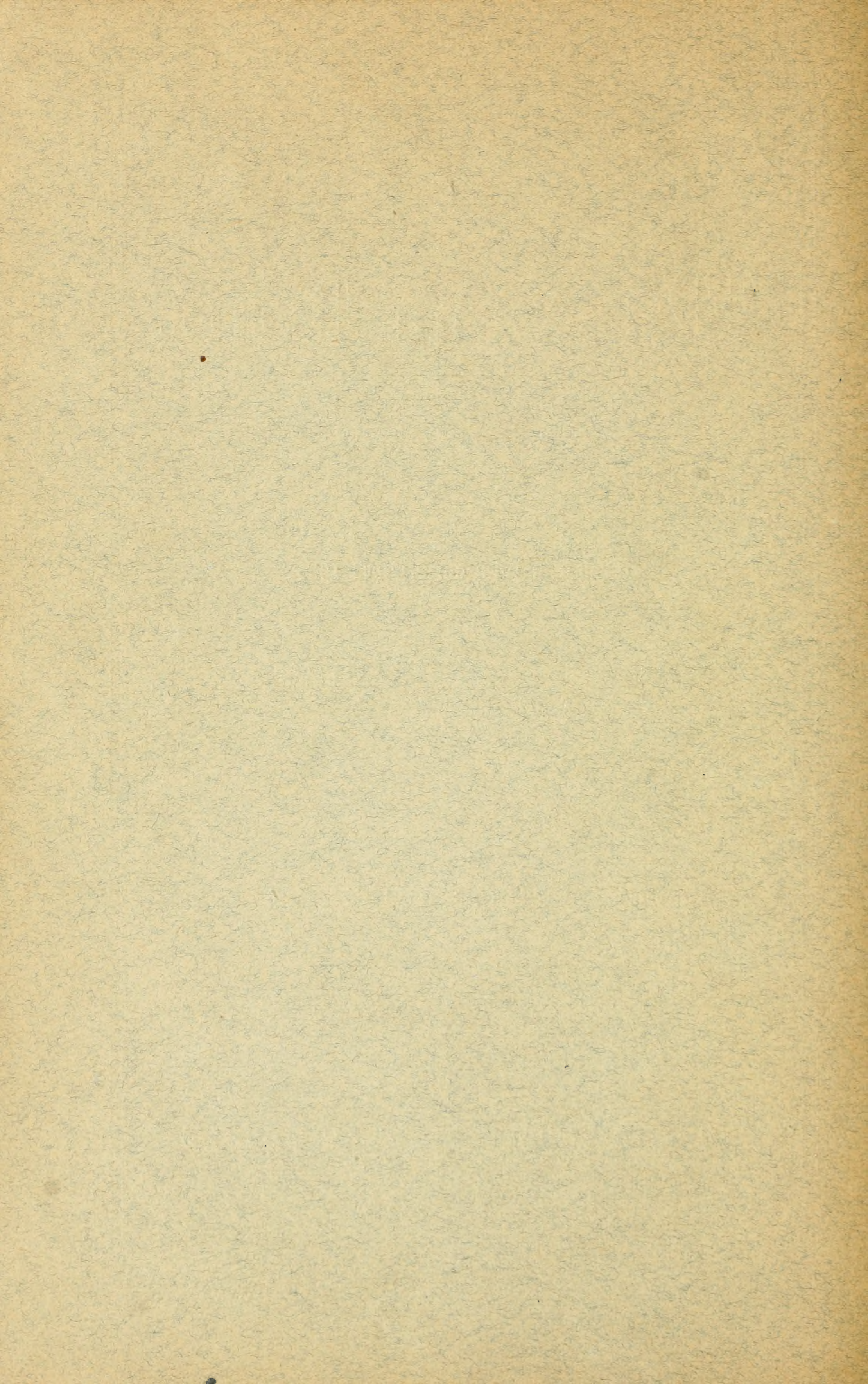
(Solingen).

Sonderabdruck aus dem Juni-Hefte 1904 der „Deutschen Worte".

Wien, 1904.

Verlag der „Deutschen Worte" (E. Pernerstorfer)
Wien, VIII/1, Langegasse 15.
Vertretung für das Deutsche Reich und das übrige Ausland:
C. F. W. Fest in Leipzig.

Preis 1 Krone.



Marx und Kant.

Vortrag

gehalten in Wien am 8. April 1904

von

Dr. Karl Vorländer

(Solingen).

Sonderabdruck aus dem Juni-Hefte 1904 der „Deutschen Worte".

Wien, 1904.

Verlag der „Deutschen Worte" (E. Pernerstorfer)
Wien, VIII/1, Langegasse 15.
Vertretung für das Deutsche Reich und das übrige Ausland:
C. F. W. Fest in Leipzig.

Marx und Kant.

Vortrag, gehalten in Wien am 8. April 1904 von **Dr. Karl Vorländer** (Solingen).

Marx und Kant! — Welche Flut entgegengesetzter Gedanken rufen diese beiden inhaltsschweren Namen in uns wach! Dort der Begründer des modernen Sozialismus, der Gelehrte, der durch die Schärfe seines Denkens und den Umfang seines Wissens auch in den Reihen seiner wissenschaftlichen Gegner eine immer steigende Anerkennung sich errungen hat, und zugleich der Urheber einer gewaltigen, welthistorischen Bewegung, die heute Millionen in allen Kulturländern bis Japan hin zu ihren Bekennern zählt, zu dem ungezählte Tausende in gläubiger Bewunderung aufschauen. Und im Gegensatz zu dem von Land zu Land getriebenen leidenschaftlichen Revolutionär — auf der anderen Seite der ruhig heit're Weise im weltabgelegenen Königsberg, der nie aus seiner heimatlichen Provinz herauskam, der fast philiströs erscheinende deutsche Professor, dessen Leben wie nach der Uhr verlief, und der dennoch eine Revolution im Reiche der Geister hervorbrachte, die noch heute — nach mehr als hundert Jahren — aufs lebendigste nachwirkt, der auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie so schöpferisch sich erwies, daß noch Jahrhunderte von seinen Gedankenschätzen werden zehren können. Doch nicht darum kann es sich für mich handeln — und so reizvoll es ist, es wäre auch im Rahmen einer kurzen Stunde ganz unmöglich —, Ihnen ein Bild des Gesamtwerkes und -wirkens der beiden Großen zu entrollen, ja auch nur eine ausführliche Charakteristik ihrer Persönlichkeit zu entwerfen. Auf den Kern ihres Wesens, mindestens ihrer wissenschaftlichen Persönlichkeit werden wir dennoch stoßen, wenn wir die Frage miteinander erwägen, die allein unser heutiges Thema bilden soll: Worin besteht die Bedeutung beider Denker für die philosophische Grundlegung des Sozialismus?

Vielleicht wird mancher von Ihnen schon vorhin bei der Formulierung meines Themas, bei der Zusammenstellung der beiden Namen „Marx und Kant", ungläubig den Kopf geschüttelt haben und mir entgegengehalten: Wie sollte zwischen zwei Männern von so entgegengesetztem Lebensgang und Charakter, die in so verschiedener Zeit, unter so verschiedenen Bedingungen und in so grundverschiedener Weise gelehrt und gewirkt haben, ein Zusammenhang oder gar eine innere Verbindung möglich sein? Weiß doch jedermann, daß die Wirksamkeit Immanuel Kants beinahe zwei Menschenalter vor diejenige von Karl Marx und in eine Zeit fällt, in der von theoretischem wie praktischem Sozialismus

noch nicht ernstlich die Rede sein konnte; und ist es doch andererseits kein Geheimnis, daß der große Sozialist des 19. den großen Philosophen des 18. Jahrhunderts zwar gekannt hat, aber, so viel wir wissen, nie von ihm im Innersten seiner Seele gepackt und beeinflußt worden ist. Wir müssen jenen Zusammenhang also tiefer als in den persönlichen, wir müssen ihn in den sachlichen Beziehungen zu ergründen suchen.

Zuerst ein paar einleitende Erwägungen allgemeinster Art. Daß zunächst ein Zusammenhang zwischen Sozialismus und Philosophie überhaupt besteht und bestehen muß, das wird, hoffe ich, niemand von Ihnen im Ernst bestreiten. Ich bin gewiß der letzte, zu leugnen, daß man auf den verschiedensten Wegen zu sozialistischen oder sagen wir weitherziger zu sozialen Anschauungen gelangen kann. Der eine wird durch die Notlage des Proletariats, die er entweder am eigenen Leibe spürt oder klar vor Augen sieht und in ihrer Gefahr für den Bestand der Gesellschaft erkennt, dazu getrieben. Ein anderer kommt vielleicht durch nationalökonomische, der dritte durch historische Studien, der vierte durch ethische Betrachtungen dazu, wieder einen anderen treibt die Konsequenz seiner politisch-demokratischen Anschauungen, noch andere endlich ihre religiöse Stellung oder gar künstlerische oder poetische Motive. Und ebenso wie die Wege durchaus verschieden sind, auf denen die einzelnen dazu gelangen, so werden sie sich auch je nach ihrer individuellen Veranlagung, Temperament und Charakter in verschiedener Weise betätigen.

Es ist durchaus nicht notwendig, daß jeder Sozialist Philosoph sei, wie ja auch umgekehrt — mag man das begrüßen oder bedauern — beiweitem nicht alle Philosophen Sozialisten sind.

Aber daß zwischen Sozialismus und Philosophie geschichtlich wie systematisch ein natürlicher, notwendiger Zusammenhang besteht, das brauche ich vor Ihnen wohl kaum näher zu begründen. Würde doch der Sozialismus sich selber ins Gesicht schlagen, wenn er, der mit vollem Recht eine Weltanschauung zu sein beansprucht, es versäumen wollte, ein Verhältnis zu demjenigen zu gewinnen, was die bedeutendsten Philosophen aller Zeiten in der Kraft methodischen Denkens geleistet haben. Er würde damit seine eigene Geschichte, genauer gesagt, die Geschichte seiner eigenen Theorie verleugnen, die, um nur die Hauptgestalten herauszugreifen, mit dem „göttlichen" Plato beginnt und mit dem Hegelianer Marx einen vorläufigen Abschluß gefunden hat. „Einzelne Gegenstände des Wissens oder der Wissenschaft", sagt der Arbeiter-Philosoph Josef Dietzgen, „mögen wir Fachleuten überlassen, aber das Denken im allgemeinen ist eine allgemeine Angelegenheit, die niemand kann erlassen sein".

Doch kehren wir zu unserem engeren Thema zurück und fragen wir: Worin besteht der philosophische Beitrag von Marx und andererseits der von Kant zur Begründung des Sozialismus? Ist Marx' Methode die allein zum Heile führende? Oder etwa eine zeitgemäße Erneuerung, bezw. Umgestaltung des Kantschen Kritizismus? Oder sollte vielleicht ein drittes, nämlich die Verbindung von marxistischer und kritischer Methode, das Richtige sein? Stoßen Sie sich dabei nicht an

dem etwas nüchtern und langweilig klingenden Wort „Methode". Denn Methode, d. i. Denkverfahren, Untersuchungsweise, ist das Zentrum und der Richtpunkt aller Philosophie, alles wissenschaftlichen Denkens überhaupt. Echte Philosophie, echte Wissenschaft, besteht – darin stimmen auch unsere beiden großen Denker überein — nicht in einer bestimmten Summe von Lehrsätzen oder Dogmen, die man allenfalls auswendig lernen kann wie einen Katechismus, sondern in der schöpferischen Kraft, Gedanken zu erzeugen, die in lückenloser Kette aneinanderschließen. Philosoph sein heißt nicht: auf ein bestimmtes System schwören — starre Orthodoxie ist auf philosophischem Gebiet nicht minder gefährlich als auf kirchlichem und vielleicht auch auf . . . politischem —, sondern philosophieren, d. i. streng methodisch denken. Das soll man lernen, darauf allein kommt es an.

Versuchen wir es jetzt, uns in die zentrale, Richtung gebende Denkweise beider Männer hineinzuversetzen. Wir beginnen, entgegen der chronologischen Reihenfolge, mit Marx; denn dieser ist nun einmal — auch wer ihn bestreitet, muß das zugeben — der anerkannte Begründer, der leitende Geist des heutigen theoretischen Sozialismus. Erst später wird dann zu prüfen sein, ob Marx' Methode den philosophischen Gehalt des Sozialismus völlig erschöpft, oder ob eine Ergänzung derselben möglich oder gar geboten ist.

Marxens sozialphilosophische Methode aber läßt sich nur dann klar erkennen, wenn wir uns einen Ueberblick über seinen philosophischen Werdegang verschaffen. Den philosophischen allein. Mit seinen politischen und nationalökonomischen Leistungen haben wir es hier nicht zu tun.

Sie alle kennen sicherlich das vielzitierte Wort, das Marx' geistiger Zwillingsbruder Friedrich Engels in seinen letzten Lebensjahren einmal unter sein Bild geschrieben hat: „Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, abzustammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel." Und ebenso das andere, in das seine bekannte, 1886 niedergeschriebene Schrift über Ludwig Feuerbach ausklingt: „Die deutsche Arbeiterklasse ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie." Nach beiden Sätzen würde man ein sehr inniges Verhältnis der beiden Koryphäen des wissenschaftlichen Sozialismus zu der Philosophie des deutschen Idealismus, die man sich gewöhnlich in jenem philosophischen Dreigestirn verkörpert denkt, anzunehmen geneigt sein. Dem gegenüber werden wir nun bald sehen, daß diese Erbschaftsantretung denn doch eine verzweifelte Aehnlichkeit mit einer völligen Depossedierung des Erblassers an sich trägt. Aber zunächst müssen wir ein anderes feststellen. Unter dem „klassischen" Philosophen versteht Engels (der in diesem Falle mit seinem Freunde Marx identisch ist) im Grunde nicht denjenigen Denker, der unseres Erachtens allein diesen Namen verdient, dessen Prinzipien insbesondere auch unseren beiden großen klassischen Dichtern zur Richtschnur gedient haben,[1]) nämlich Im-

[1]) Ueber das Verhältnis von Kant, Schiller, Goethe, vgl. meine eingehenden Aufsätze in „Philosoph. Monatshefte" Bd. XXX und „Kantstudien" Bd. I bis III.

manuel Kant, sondern dessen Epigonen, den philosophischen Romantiker Georg Fr. Wilh. Hegel.

Zwar hat — um diese historischen Beziehungen gleich hier zu erledigen — der junge Marx als Berliner Student, wie er in einem für die Kenntnis seiner geistigen Entwicklung höchst interessanten Brief [2]) vom 10. November 1837 seinem Vater nach Trier berichtet, anfangs dem Idealismus angehangen und ihn „mit Kantischem und Fichtischem verglichen und genährt", aber er hat sich doch schon sehr bald wieder davon entfernt, um, wie er sich ausdrückt, „im Wirklichen selbst die Ideen zu suchen". Daß er sich auch bis zum Ende seiner Studienzeit mit Kant nicht eingehender beschäftigt hat, lassen Ton und Inhalt seiner neuerdings von Franz Mehring im ersten Bande des „Literarischen Nachlasses" zum erstenmale veröffentlichten Doktordissertation über Demokrits und Epikurs Naturphilosophie mit ziemlicher Sicherheit vermuten, in der Kants nur an einer Stelle und noch dazu in (wie der Herausgeber selbst zugibt) mißverständlicher Weise gedacht wird.[3]) Mit Hochachtung spricht der junge Marx von Kant ferner in einem Artikel der „Rheinischen Zeitung" vom 9. August 1842, wo er in geistvoller, seine spätere geschichtsmaterialistische Auffassung schon ankündigenden Weise Kants Philosophie als „die deutsche Theorie der französischen Revolution" bezeichnet.[4]) Sonst aber hat Marx, soviel bisher bekannt, nirgends an Kant bewußt angeknüpft. Und nicht viel anders steht es mit seinem Freunde Engels. Auch dieser bezeigt zwar vor dem Königsberger Philosophen stets eine gewisse Hochachtung, beschäftigt sich auch mit ihm im „Feuerbach" wie im „Antidühring" an mehreren Stellen, zeigt sich aber nirgends tiefer von ihm berührt, sondern sieht ihn ebenfalls ganz durch die Hegelsche Brille.

Und ebenso hat auch Fichtes machtvolle Persönlichkeit bekanntlich zwar auf Ferdinand Lassalle, nicht aber auf Marx und Engels philosophischen Einfluß geübt. Ist also bei ihnen von klassischer Philosophie die Rede, so ist in erster Linie jedesmal Hegel gemeint, auf dessen Bedeutung für die Entstehung der Marxschen Geschichtsphilosophie wir daher zuerst unseren Blick richten müssen.

Wie war es doch möglich, so fragen wir Nachlebende uns erstaunt, daß gerade Hegel, dieser Verfechter des Bestehenden, der in der Vorrede zu seiner „Rechtsphilosophie" den berüchtigten Satz drucken ließ: „Was wirklich ist, das ist vernünftig", der in der geheiligten Person des erblichen Monarchen die „lebendig gewordene Gattungsvernunft" verkörpert sah, und der sein Staatsideal im Hinblick auf den bestehenden preußischen Bureaukratenstaat des Jahres 1821 entwarf — wie war es möglich, sage ich, daß dieser kgl. preußische Staatsphilosoph der philosophische Ausgangspunkt für die revolutionären Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus geworden ist?

Nun, einmal beherrschte in eben dem Jahrzehnt, in dem Marx und Engels ihre ersten tiefergehenden Bildungseindrücke empfingen,

[2]) Veröffentlicht von seiner Tochter Eleanor in: „Neue Zeit", Bd. XVI 1, S. 6—12.

[3]) A. a. O. Seite 117 f.; vgl. dazu Mehring S. 127 f.

[4]) A. a. O. S. 271.

Hegels Philosophie trotz ihres Urhebers Tod durchaus noch die Zeit. Selbst die Gegner waren, nach Engels Ausdruck, „von der Hegelei angesteckt“. Dann aber besaß dieser Hegelianismus neben all seiner spekulativen Verstiegenheit, mit deren trübsinnigem Tiefsinn ich Ihnen dieser Stunde schönes Gut nicht verkümmern will, und bei allem politischen und kirchlichen Konservatismus seines Urhebers, doch eine sehr revolutionäre Seite. Und sie ist es, mit der wir uns hier allein zu beschäftigen haben, weil sie es war, die das Mittelglied zu der späteren eigenen Philosophie von Marx und Engels bildete. Sie lag in der sogenannten „dialektischen Methode“, die durch Hegels ganzes System ging, aber erst von dem radikal gesinnten Teil seiner Schule, den sogenannten Junghegelianern, von ihren „spekulativen Verbrämungen“ befreit, in verständliches Deutsch übersetzt ward. Eben deshalb brauche ich Sie nicht in die tiefsten Geheimnisse dieser berühmten Methode einzuweihen, deren verwirrende Wirkung auf seinen gesunden Menschenverstand der Abgeordnete Auer einmal vor ein paar Jahren in Hannover in seiner humoristischen Art mit den Worten schilderte: „Da ist schwarz weiß und weiß schwarz, und in der höheren Einheit entwickelt sich dann ein graues Gemisch, bei dem einem die Augen übergehen!“ Löst man jedoch ihren Kern von der spekulativ mystischen Hülle los, die er bei Hegel trägt, so ist sie gar nicht so schwer zu begreifen. Denn da bedeutet sie im Grunde nichts anderes als den jedem von selbst einleuchtenden Satz: Alles, was in den Bereich der Menschengeschichte gehört, ist einer fortlaufenden Entwicklung unterworfen. Ueberall steht neben dem „Sein“ der Gegenwart ein „Nicht-mehr-sein“ der Vergangenheit, ein „Noch-nicht-sein“ der Zukunft. Um ein Beispiel zu nehmen: das ancien régime der französischen Bourbonen war im Jahre 1789 so „unwirklich“, so „unvernünftig“, so aller geschichtlichen Notwendigkeit bar geworden, daß eine inzwischen in seinem Schoße herangereifte neue, lebensfrohe Wirklichkeit, nämlich die französische Revolution, an die Stelle des absterbenden Alten trat und treten mußte. Jede Stufe der geschichtlichen Entwicklung war einmal „vernünftig“, d. h. für ihre Zeit berechtigt, und „wirklich“, d. h. aus den Bedingungen ihres Ursprunges mit unausweichlicher Notwendigkeit hervorgegangen, und insofern hat auch jener oben erwähnte berüchtigte Satz von der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ seinen guten Sinn. Jede dieser Stufen mußte einmal durchgemacht werden, ja bis zur Einseitigkeit sich ausleben. Aber je stärker die Einseitigkeit war, um so sicherer und rascher stürzte sie dann auch zusammen, schlug sie in ihr Gegenteil um, und aus dem Gegensatze beider entwickelte sich dann — das ist das eigentliche Geheimnis der „dialektischen Methode“ — eine neue, höhere Einheit, die sich dann später wieder entzweit, so daß sich dasselbe Spiel bis ins Unendliche wiederholt. Auf die geschichtliche Wirklichkeit übertragen, heißt das im wesentlichen nichts anderes als: Alles Bestehende und augenblicklich Vernünftige wird im Laufe der Zeit „unvernünftig“ und deshalb schließlich auch unwirklich; um mit Faust zu reden: „Alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht.“ Und umgekehrt: Die neue, aufstrebende Wirklichkeit, die sich inzwischen in

dem Schoße des absterbenden Alten gebildet hat, die zunächst nur erst in den Köpfen der Menschen steckt, ist bestimmt, ans Licht zu treten, „sobald ihre Zeit erfüllet ist“. „Das Alte stirbt, es ändert sich die Zeit und — neues Leben blüht aus den Ruinen.“

Ueberblicken wir noch einmal diesen ganzen Gedankenkomplex, so erkennen wir: diese berühmte dialektische Methode bedeutet im letzten Grunde nichts anderes als die uralte Idee des ewigen Werdens, die schon vor 2½ Jahrtausenden Heraklit der „Dunkle“ von Ephesus in seinem *Πάντα ῥεῖ* (alles ist im Flusse begriffen) verkündet, und die hier nur in modernerer und komplizierterer Form erneuert wird. Mit dem Unterschiede allerdings, daß bei Hegel dies ununterbrochene Werden im großen und ganzen einen sichtbaren Fortschritt zum Höheren zeigt, während Heraklit die Ewigkeit einmal einem brettspielenden Knaben vergleicht, der die Steine aufbaut und dann zwecklos wieder zusammenwirft. Uns Menschen des 20. Jahrhunderts braucht dieser Gedanke der Entwicklung vom Niederen zum Höheren nicht mehr in dem Gewande der Hegelschen Spekulation vermittelt zu werden. Er ist uns vielmehr durch die Erfahrungsphilosophie des vor wenigen Monaten dahingeschiedenen Herbert Spencer, vor allem aber durch die Naturforschung Darwins so vertraut, ja, ich möchte sagen, zu Fleisch und Blut geworden, daß wir gar nicht mehr von ihm los können. Freilich tritt entsprechend der vorzugsweise naturwissenschaftlichen Denkweise, vielleicht auch der Volkszugehörigkeit der beiden letztgenannten Denker bei ihnen die Entwicklung fast ausschließlich als eine langsame, allmähliche, kaum merkbare, kurzum, wie wir heute sagen, als Evolution auf, während bei Hegel, dem naturwissenschaftlich weniger Gebildeten, die gewaltsamen Bewegungen oder Revolutionen einen größeren Spielraum besitzen, was denn, verbunden mit der politischen Zeitlage, auf die anfänglichen Bahnen von Marx und Engels wohl nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Wie kam es nun, daß diese beiden ihre zunächst aus der Hegelschen Geschichtsauffassung entsprungene neue Anschauung vom Werden der menschlichen Gesellschaft nicht einfach als Entwicklungsphilosophie charakterisiert, vielmehr mit Namen und Gedanken des Materialismus verquickt haben? Nun, es rächte sich hier die Vernachlässigung der Natur, des Körperlichen, des Materiellen durch Meister Hegel. Wie konnte eine Anschauung gleich der Hegelschen, welche die gesamte Natur bloß als — „Entäußerung des absoluten Geistes“ auffaßte, Leute von gesundem Menschenverstand befriedigen? Zumal, da es mit dem vorwiegend ästhetisch-literarischen Leben, das dem alten Deutschland im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die Signatur gegeben hatte, zu Ende ging, und das neue Zeitalter der naturwissenschaftlichen Entdeckungen (der Zelle, der Erhaltung der Kraft), der Eisenbahnen, der Maschinenindustrie bereits angebrochen war. So mußten die Junghegelianer — der philosophische Ausdruck des politisch und religiös radikalen Bürgertums der damaligen Zeit — sich auch ihrerseits, um im Jargon ihres Meisters zu reden, zur „Negation der Negation“, d. h. also zu einer um so lebhafteren Bejahung der materiellen Welt getrieben fühlen. Und da der Hegelsche Idealismus so

einseitig wie nur möglich gewesen war, sahen sie sich, eben jenem Gesetz der dialektischen Entwicklung zufolge, dem entgegengesetzten Extrem, dem Materialismus und Sensualismus des 18. Jahrhunderts, zugedrängt. Da kam ihnen nun, während sie in solchem inneren Umbildungsprozeß begriffen waren, die Erneuerung dieses sensualistischen Materialismus durch einen anderen Junghegelianer recht gelegen. Ludwig Feuerbach war es, der in seinem 1841 erschienenen, mächtige Sensation erregenden Buch „Wesen des Christentums" mit begeistertem Mund verkündete: „Es gibt nichts außer der Natur; diese besteht unabhängig von aller Philosophie, und das einzige Mittel zu ihrer Erkenntnis ist die sinnliche Anschauung." Mochte dieser Naturalismus, auf dessen philosophischen Wert oder Unwert wir jetzt nicht näher eingehen können, noch so dogmatisch und noch so gefühlsmäßig auftreten: er wirkte, vielleicht gerade deshalb, eine Zeitlang ungeheuer auf die radikale Jugend. „Die Begeisterung war allgemein," schreibt Engels, „wir waren alle momentan Feuerbachianer."

Nur momentan! Denn auch Feuerbach konnte den jungen Stürmern und Drängern nicht lange genügen. Marx fühlte sich vor allem durch das bloß theoretische Denken des Einsiedlers von Bruckberg nicht befriedigt; das zeigen aufs deutlichste seine im Frühjahre 1845 „zur Selbstverständigung" niedergeschriebenen elf Thesen, die Engels nach dem Tode des Freundes als Anhang zu seinem „Feuerbach" veröffentlicht hat. Marx verlangt darin, daß Feuerbachs sinnliche Anschauung sich in die Praxis umsetze, daß der Mensch in der Praxis die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweise (These II). Und mit dem Schritt von der Theorie zur Praxis hängt der andere vom individualen zum sozialen Menschen zusammen. Das „menschliche Wesen", in welches Feuerbach das religiöse Wesen aufgelöst hatte, ist, sagt Marx, kein isoliertes Abstraktum, sondern das Produkt, das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (These VI und VII). Ganz ausdrücklich scheidet er schon hier seinen neuen „Materialismus" von dem alten ab. Das Objekt des alten Materialismus war die in eine Masse einzelner Individuen atomistisch zerspaltene „bürgerliche" Gesellschaft, der Standpunkt des neuen ist die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit (These IX und X). Das Endfazit zieht die Schlußthese: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern".

Wie die beiden Freunde hieraus die praktische Konsequenz für ihre eigene Person zogen, wie sie im Laufe der 40er Jahre aus dem philosophischen ganz ins politische Lager übergingen, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Theoretisch aber bedeutet diese Wendung eine Abkehr von der Kritik des Himmels, der Religion, der Theologie (die die Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer u. a. Junghegelianer bis dahin hauptsächlich gepflegt hatten) und den Uebergang zu einer Kritik der Erde, des Rechtes und der Politik. Es galt, die Hegelsche Philosophie, welche die Welt im eigentlichsten Sinne auf den Kopf — nämlich des Menschen — gestellt, d. h. aus den Ideen der Philosophen ab-

geleitet hatte, sozusagen „umzustülpen", wieder auf die Füße zu stellen. Die dialektische Methode, d. i. mit andern Worten, wie wir jetzt wissen, der Entwicklungsgedanke mußte aus den begrifflichen Konstruktionen Hegels befreit, auf die geschichtliche Wirklichkeit angewandt werden, um in dieser und aus ihr die tatsächlich treibenden Kräfte zu entdecken, die hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen. Damit ist nicht nur — und, wie uns dünkt, mit vollem Recht — Hegels spekulativer Idealismus, sondern auch der, auch später von beiden Dioskuren stets mit ziemlicher Geringschätzung behandelte, vulgäre naturwissenschaftliche Materialismus der Moleschott, Vogt und Büchner aufgegeben zugunsten eines neuen, des historischen Materialismus, der dann im kommunistischen Manifest von 1847 bereits fertig und ungeschminkt hervortritt.

Es würde weit über den Rahmen meines heutigen Vortrages hinausgehen, wollte ich Ihnen die Hauptsätze dieses historischen Materialismus, die der großen Mehrzahl von Ihnen zudem bereits bekannt sein dürfte, hier im einzelnen entwickeln. Uns kommt es nur auf seine philosophische Bedeutung an. Ich möchte Ihnen vor allem zeigen, wie wenig diese sich als „materialistisch" bezeichnende Theorie im Grunde mit dem Materialismus im gewöhnlichen naturwissenschaftlichen oder gar im ethischen Sinne zu tun hat, daß sie dagegen durchaus vereinbar ist mit derjenigen Art des philosophischen Idealismus, dessen methodische Grundlinien von Kant zuerst gezogen worden sind.

Die neue Geschichtsphilosophie birgt diejenigen Elemente in sich, auf die meines Erachtens jede wahrhaft methodisch vorgehende Theorie der Gesellschaft sich stützen muß. Ihr gebührt vor allem das große Verdienst, zum erstenmale zwischen der sogenannten materiellen und der sogenannten geistigen Welt eine Brücke geschlagen, eine wissenschaftliche Verbindung hergestellt zu haben. Denn sie denkt beide in einem großen einheitlichen Zusammenhang, der von den untersten, in der äußeren Natur gelegenen Bedingungen des sozialen Lebens bis hinauf zu seinen obersten Spitzen in ununterbrochener Kette aufsteigt. Die unterste Stufe bilden selbstverständlich die sogenannten materiellen Dinge, die uns umgebende äußere Natur. Und nun geht die große Stufenleiter der sozialgeschichtlichen Entwicklung und zugleich des gegenwärtigen sozialen Körpers in kontinuierlicher Reihe fort. Die rein materiellen Faktoren der äußeren Natur werden infolge der wachsenden Naturerkenntnis in immer stärkerem Maße beherrscht durch die menschliche Technik, die dann ihrerseits ganz bestimmte Wirkungen auf die wirtschaftlich-sozialen Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft (Betriebsform, Arbeitsteilung, Klassenbildung usw.) ausübt. Wir brauchen uns in unserem Zeitalter der Maschinen, der Elektrotechnik, der mannigfachsten Industrien jeder Art ja nur umzuschauen: jeder Blick in unsere Umgebung bringt uns eine Fülle von Beispielen zurück. Die so entstandene „ökonomische Struktur" schafft sich sodann von selbst ihren „ideologischen Ueberbau", d. h. zunächst die ihr angemessenen politischen und Rechtsformen, aus denen schließlich auch, wenngleich in sehr komplizierten, oft im einzelnen für uns nicht mehr

entwirrbaren Zusammenhängen, die sittlichen und religiösen, künstlerischen und philosophischen Anschauungen der jeweiligen Zeitperioden hervorgehen.

Es war ein geradezu großartiger Gedanke von Marx, durch seine soeben nur aufs allerknappste skizzierte Theorie einen einheitlichen Gesichtspunkt in die Betrachtung und Erforschung der ohnedies schier unentwirrbaren, wie eine rohe, ungeordnete Masse vor uns liegenden sozialen Geschichte hineinzutragen. Um so fruchtbarer, wenn er eben nicht als feststehendes Dogma, sondern als Gesichtspunkt, als Leitfaden aufgefaßt wird, als regulative Idee im Sinne Kants, als wissenschaftliche Hypothese im Sinne Darwins, die uns ein bestimmtes Gebiet der Wissenschaft klarer und begreiflicher zu machen vermag. In diesem Sinne aber haben den historischen Materialismus Marx und Engels stets betrachtet und verstehen ihn auch heute noch die theoretisch Führenden unter den jüngeren Marxisten. So bezeichnet Marx selbst bereits 1859 in der Vorrede zu seiner Kritik der politischen Oekonomie das neu gewonnene Prinzip ausdrücklich als — „Leitfaden“ für seine „Studien“. Und ähnlich haben sich neuerdings so gute Marxisten wie Karl Kautsky und Antonio Labriola ausgesprochen. Ich möchte diejenigen von Ihnen, die sich für die philosophische Seite des Marxismus interessieren, ganz besonders auf den vorzüglich geschriebenen Essay des letztgenannten, leider vor zwei Monaten der Wissenschaft zu früh entrissenen, geistvollen italienischen Gelehrten über den „Historischen Materialismus“[5]) aufmerksam machen. Dieser überzeugte, um die Verbreitung der materialistischen Geschichtsauffassung in Italien hochverdiente Marxist erklärt ausdrücklich: Der historische Materialismus will nichts weiter als eine bessere Erklärung der Aufeinanderfolge der menschlichen Ereignisse sein (S. 104), ist nichts anderes als ein Versuch, die Entstehung und Verwicklung, die das soziale Leben im Laufe der Jahrhunderte erfährt, gedanklich zu begreifen (106). Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf jenes Marxsche Wort vom „Leitfaden“ hebt auch Labriola hervor, daß der historische Materialismus bloß eine Untersuchungsmethode und darin dem Darwinismus (149), oder, nach einer anderen von Engels gebrauchten Analogie, dem Prinzip von der Erhaltung der Kraft (167) verwandt sei. Er biete ein neues Forschungsprinzip, ein präzises Orientierungsmittel, einen bestimmten Gesichtspunkt, der neues Licht über die sozialen Geschehnisse verbreitet (249), aber er könne nur ein Schema liefern, das durch ausgedehnte historische Spezialforschungen erst ausgefüllt werden müsse, denn er stehe nicht am Ende, sondern erst am Anfang seiner eigenen Entwicklung (104). Und der Franzose Paul Lafargue, Marxens Schwiegersohn und begeisterter Anhänger, schrieb noch vor drei Wochen in der „Neuen Zeit“ den Satz nieder: „Marx hat seine Theorie der Geschichtsauffassung nicht in einem Lehrgebäude mit Axiomen, Theoremen, Haupt- und Hilfssätzen vorgebracht, sie ist für ihn nur ein Forschungs-

---

[5]) In französischer Uebersetzung in 2. Aufl. 1902 zu Paris als III. Band der Bibliothèque socialiste internationale erschienen.

mittel", „ein neues Werkzeug, um eine gewisse Ordnung in die Unordnung der historischen Tatsachen zu bringen", das er im Lapidarstil formuliert, das aber der Probe durch die Tatsachen bedarf.[6])

Ferner haben die bedeutenderen Theoretiker der Marxschen Schule fast ebenso einmütig eine einseitige und übertriebene Hervorkehrung der ökonomischen und materiellen Momente, wie sie zuweilen im Eifer für die neue Lehre von begeisterten Anhängern gepredigt wurde, von sich abgelehnt. Hier ist vor allen Dingen Engels selbst zu nennen, der sich in einem vom 21. September 1890 datierten Briefe[7]) folgendermaßen äußerte: „Daß von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise verschulden müssen. Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen. . . Es ist leider nur zu häufig, daß man glaubt, eine neue Theorie vollkommen verstanden zu haben und ohne weiteres handhaben zu können, sobald man die Hauptsätze sich angeeignet hat, und das auch nicht immer richtig. Und diesen Vorwurf kann ich manchem der neueren Marxisten nicht ersparen und es ist denn da auch wunderbares Zeug geleistet worden." So weit Engels. Dem gegenüber stellt er als seine und — was ich besonders unterstreichen möchte, weil es vielfach unbeachtet geblieben ist — auch als die Ansicht seines verstorbenen Freundes Marx, und zwar von jeher, folgende zwei Punkte fest: 1. Die ökonomische Lage ist nicht das einzige, sondern nur das in letzter Instanz bestimmende Moment der sozialgeschichtlichen Gesamtentwicklung; 2. die sogenannten ideologischen Faktoren, nämlich der politisch-rechtliche und der philosophisch-religiös-künstlerische „Ueberbau", wirken ihrerseits auf die rein ökonomischen Momente zurück, so daß zwischen beiden eine ständige und mit Erhöhung der Kultur immer mehr wachsende und sich komplizierende Wechselwirkung entsteht.

Dieser Marx-Engelsschen Interpretation haben sich, soviel ich sehe, alle bedeutenderen Vertreter des historischen Materialismus angeschlossen: so neben Labriola u. a. auch Karl Kautsky und Heinrich Cunow, die bei verschiedenen Gelegenheiten aufs bestimmteste erklärt haben, daß der historische Materialismus gar nicht behaupte, alles und jedes, z. B. etwa die Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, direkt oder indirekt aus rein wirtschaftlichen Momenten ableiten zu können oder auch nur zu wollen, sondern lediglich, insofern sie — im letztgenannten Falle die praktische Philosophie — mit den sozialwissenschaftlichen Zuständen und der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit zusammenhänge.

Ich wüßte wahrhaftig nicht, was ein vernünftiger, sozusagen realistischer, an Kant gebildeter Idealismus gegen eine solche Gesellschaftstheorie einwenden könnte,

---

[6]) „Neue Zeit" XXII 1, S. 781 f.
[7]) Veröffentlicht im Sozialistischen Akademiker 1895, S. 351.

warum er sie nicht vielmehr, um mich eines vielgebrauchten Schlagwortes zu bedienen, „voll und ganz“ akzeptieren sollte. Und so sehen wir denn auch, daß diejenigen Sozialphilosophen von heute, deren wissenschaftliche Methode durch die Kantsche Erkenntniskritik bestimmt ist — ich erinnere an den Philosophen Paul Natorp in Marburg (Hessen), den Juristen Stammler in Halle a. S., den Professor Franz Staudinger in Darmstadt — den historischen Materialismus als einen bedeutenden wissenschaftlichen Fortschritt anerkennen. Er ist auch vom Standpunkt des sozialen Idealismus aus betrachtet in der Tat ein vortreffliches methodisches Hilfsmittel zur immer tieferen Erforschung der sozialen Zusammenhänge und Entwicklungen der Vergangenheit, wie zur Erklärung der Gegenwart; in bedingtem Sinne auch zur Beurteilung der Zukunft, obwohl hier außerordentliche, von manchen übereifrigen Anhängern zu wenig beachtete Schwierigkeiten und Komplikationen vorliegen. Gewisse allgemeine Tendenzen können indes sicherlich in vielen Fällen auch hier erkannt werden.

Was der wissenschaftliche Idealismus von seinem Standpunkte aus vermißt, ist ein Punkt, der mit Marx' sozialer Theorie an sich gar nichts zu tun hat, daher unseres Erachtens durchaus mit ihr vereinbar ist. Ich meine den verschiedenen philosophischen Ausgangspunkt, der für den idealistischen Philosophen in der Grundannahme liegt: daß alle, auch die sogenannten materiellen Dinge im letzten Grunde für uns doch nur in unserem und durch unser Bewußtsein existieren, weil eine andere Wirklichkeit als diejenige, die wir denken und empfinden, für uns überhaupt unvorstellbar ist. Allein das leugnen im Grunde auch die Väter des historischen Materialismus nicht. „Alle Dinge“, sagt Engels einmal, „müssen durch unseren Kopf hindurchgehen, und insofern ist jeder Mensch ein geborener Idealist“. Der „materialistische“ Standpunkt besteht für ihn eigentlich nur darin, daß man sich, um seine eigenen Worte zu gebrauchen[*]), entschließt, „die wirkliche Welt — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt“ und „jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen läßt. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“ — Ich darf wohl annehmen, verehrte Anwesende, daß wir alle, die wir in diesem Saale sind, in diesem Sinne „Materialisten“ sind und bleiben wollen. Auch Sätze wie der bekannte: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“, können uns in unserer Ansicht von der Vereinbarkeit der Marx-Engelsschen Theorie mit dem kritischen Idealismus nicht irre machen. In dem Sinn, wie hier „Bewußtsein“ offenbar zu verstehen ist, nämlich als die seelische Gesamtverfassung eines Menschen oder einer Menschenklasse, haben wir gegen ihn, trotz seiner etwas einseitigen Zuspitzung, gar nichts einzuwenden. Denn diese Gesamtverfassung ist in der

---

*) Feuerbach S. 43.

Tat von dem sozialen Milieu im stärksten Maße bestimmt. Im übrigen aber ist die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein nicht, wie Engels unter dem Einfluß seiner hegelianisierenden Jugendbildung einmal behauptet, „die große Grundfrage aller Philosophie"; sondern diese allerdings durch die Geschichte der Philosophie Jahrhunderte lang sich hinziehende Frage ist eine leidige Erbschaft aus dem Mittelalter, eine rein scholastische Frage, mit deren eingebildeter Beantwortung wir in Wirklichkeit keinen Fuß breit weiterkommen, keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken können, mit der die Philosophen daher endlich einmal aufräumen sollten, um an ihre Stelle die berechtigtere Frage zu setzen: Wissenschaftliche oder nicht-wissenschaftliche Methode?

Doch ich darf mich bei der kurzen Spanne Zeit, die mir gesteckt ist, nicht weiter in erkenntnistheoretische Erörterungen vertiefen, die uns auf die Dauer von unserem eigentlichen Thema abführen würden. Ich glaube vielmehr, schon jetzt als Resultat unserer letzten Erwägungen die Folgerung feststellen zu können: Die materialistische Geschichtsauffassung ist trotz ihres Namens an sich mit dem kritischen Idealismus, wie wir sogenannten Neukantianer ihn vertreten, durchaus vereinbar. Wir können im Gegenteil im Interesse der Wissenschaft nur wünschen, daß die sachlichen und persönlichen Vorurteile baldmöglichst fallen, die einem weiteren Ausbau dieser höchst fruchtbaren geschichtsphilosophischen Methode durch zahlreiche historische Spezialuntersuchungen einzelner Geschichtsperioden, Länder, Stadtgebiete, Bevölkerungsklassen oder Arbeitszweige, zur Zeit, insonderheit bei den politisch argwöhnischen Regierungen und Universitäten der meisten Kulturländer, noch im Wege stehen. Vom Standpunkt des kritischen Idealismus bedarf sie, wie gesagt, keiner Bestreitung, sondern nur einer, und zwar zweifachen, Ergänzung: einmal einer gewissermaßen hinter ihr liegenden: der bereits angedeuteten zuverlässigeren philosophischen Unterlage, und zweitens einer vorwärts führenden: nämlich der Fortsetzung durch eine wissenschaftlich begründete soziale, wenn Sie wollen sozialistische Ethik.

* *
*

Verehrte Anwesende! Ich knüpfe wieder an die materialistische Geschichtsauffassung an und möchte Ihnen zunächst zeigen, wie dieselbe für eine Ethik im Sinne Kants durchaus Platz läßt, ja — ich meine mehr sagen zu dürfen — sogar darauf hindrängt.

Wir haben bisher noch gar nicht gesehen, wie Marx und Engels auf ihre geschichtsphilosophische Auffassung ihren Sozialismus gründeten, der an und für sich mit dem historischen Materialismus noch keineswegs gegeben ist. Für unseren Zweck genügt es, wenn wir uns nur eben die springenden Punkte ihres Beweisganges vergegenwärtigen, die sich vielleicht auf folgende kürzeste Form bringen lassen: Auf einer gewissen Stufe der sozialen Entwicklung gerät jener oben erwähnte „Untergrund", weil sein Charakter sich im Laufe der Zeit wesentlich verändert hat, notwendig in Widerspruch mit dem noch immer bestehenden, aber tatsächlich überlebten politisch-ideologischen „Ueberbau". So

gegenwärtig die veränderte, immer mehr sozialisierte Produktionsweise, die sich namentlich in Handel und Industrie immer weiter ausdehnt, mit der veralteten Rechtsordnung des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Da nun aber, wie wir sahen, das Ueberlebte überall dem Lebendigen, die veraltete Form dem neuen Inhalt weichen muß, so wird und muß die privatkapitalistische Hülle, die heute zu einer Fessel der Produktionsweise geworden ist, eines Tages (natürlich nicht im buchstäblichen Sinne des Wortes!) gesprengt werden. Die heutige planlose Anarchie der Werterzeugung wird und muß dann umschlagen in ein planmäßig organisiertes zentral geleitetes Zusammenwirken, dessen erste Voraussetzung die Besitzergreifung der Produktionsmittel (also des Grundes und Bodens, der Rohstoffe, der Maschinen, der Verkehrsmittel usw.) durch die Gesellschaft ist.

Was uns an dieser Ihnen allen bekannten Theorie, über deren Richtigkeit und Verwirklichungsfähigkeit wir an dieser Stelle nicht zu urteilen haben, vom philosophischen Standpunkt einzig und allein interessiert, ist das, daß hier neben dem Gesichtspunkt des bloßen Werdens, der Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die sich in endloser Reihe zum gewaltigen Ringe der Entwicklung aneinanderschließen, mit einem Male, wenn auch ein wenig versteckt, ein völlig neues Moment erscheint. Es liegt in den beiden unscheinbaren Worten: „planmäßig organisiert". Pläne machen, bewußt organisieren — das kann nur ein Wesen, das sich Zwecke setzt. Damit tritt zu dem bloß durch seine Instinkte getriebenen oder durch die Macht der Verhältnisse vorwärts geschobenen Menschen der bewußt wollende, zu dem bloß erkennenden der nach selbstgesetzten Zwecken handelnde Mensch. Zu der bloßen Erklärung der sozialen Geschehnisse in Vergangenheit und Gegenwart tritt das Schaffen-, das Mitherbeiführen-Wollen der sozialen Zukunft, das ganz gewiß an das Gesetz der Kausalität, an die Naturgesetzlichkeit in jeder Weise gebunden ist, aber doch einen neuen, von ihr prinzipiell verschiedenen Gesichtspunkt darstellt. Denn es ist etwas grundsätzlich Verschiedenes, ob ich irgend ein soziales Ereignis aus der Gesamtheit seiner Ursachen zu erklären suche, oder ob ich es, natürlich unter Benutzung aller mir bekannten Umstände und aller mir zu Gebote stehenden Hilfsmittel, herbeiführen will. Es kommt dem Sozialisten, wie wir es von dem jungen Marx vernahmen, nicht in erster Linie darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie — zu verändern! Und, um weiter mit dem Marx von 1845 zu reden: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung . . . sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß." Und Engels schreibt noch 1888 (im „Feuerbach" S. 51 f.) im gleichen Sinne: Die Menschen machen ihre Geschichte; in ihr „geschieht nichts ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel".

Wer aber Zwecke setzt, die über ein bloßes individuelles Belieben hinausgehen, wird folgerichtig auch zur Ethik kommen. Damit nicht alle Einzelzwecke bei ihm kunterbunt durcheinanderlaufen, wird er zunächst bei sich selbst Einheit der Zwecksetzung erstreben. Nun kann

freilich jemand kommen und beispielsweise sagen: Ich habe es mir zum alleinigen Lebenszwecke gemacht, ein großes Vermögen zu erwerben und bin entschlossen, alle meine sonstigen Zwecke diesem meinen obersten Ziele unterzuordnen. Nun, er wird sehr bald mit den Bestrebungen anderer kollidieren, die das nämliche Ziel wie er verfolgen, und so zur Modifikation mindestens seiner Einzelmittel und -wege, zu einer — wenn auch vielleicht nur erzwungenen — Rücksichtnahme auf die anderen sich genötigt sehen. Ohne solche Rücksichtnahme ist ein vernünftiges Zusammenleben oder gar Zusammenwirken von Menschen überhaupt undenkbar. Wollen wir nicht alles dem blinden Spiel des Zufalls überlassen und ein bellum omnium contra omnes statuieren, so müssen wir — und das ist auch von jeher, man könnte sagen: beinahe von Anfang der Menschengeschichte an, bewußt oder unbewußt, tatsächlich der Fall gewesen — die Notwendigkeit einer Ordnung der Zwecke, somit der Unterordnung der niederen unter die höheren, bis man bei gewissen obersten, allgemeinsten Zwecken anlangt, anerkennen. Nichts anderes aber ist und will — recht verstanden — die Ethik.

Wie das Ziel der Wissenschaft im Grunde nichts anderes ist als Einheitlichkeit im Denken, somit Beseitigung der uns quälenden Gedankenwidersprüche, so geht die Ethik auf Beseitigung der Widersprüche im Wollen und Handeln, im weiteren Sinne, als Sozial-Ethik, auf die Beseitigung der Widersprüche in den gesellschaftlichen Einrichtungen. Wie ein wissenschaftlicher Satz nur dann wahr ist, wenn er sich ohne Widerspruch in den einheitlichen Zusammenhang aller Erkenntnisse einfügen läßt, so ist gut eine Handlung oder ein Wollen nur dann, wenn sie sich ohne Widerspruch in eine einheitliche Ordnung der Zwecke einordnen läßt. Das ist der Sinn des Kantischen Sittengesetzes, das, in die Form des kategorischen Imperativs, d. i. des unbedingten, an alle Vernunftwesen gerichteten ethischen Gebotes gekleidet, bekanntlich lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Oder in einer anderen, an unseren soeben verfolgten Gedankengang noch besser anschließenden Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ „Jedes vernünftige Wesen“, also auch der armseligste Tagelöhner, das elendeste Proletarierweib, existiert nach Kant als Zweck an sich selbst, ist keine Maschine, kein „Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen“, mit einem Worte, keine „Sache“, sondern eine „Person“, in der uns die Menschheit heilig sein soll. Ich frage Sie: Kann die Grundtendenz des Sozialismus, d. h. der Gemeinschaftsgedanke, einfacher ausgesprochen, deutlicher verkündet werden?

Man hat an Kants Formulierung ihren imperativen und rigoristischen Charakter getadelt.[9] Allein jenes Gebot geht von

[9] Näheres über diesen Gegenstand in meinen Artikeln „Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, mit besonderer Berücksichtigung von Kant und Schiller“. Philosoph. Monatshefte Bd. XXX (7. bis 10. Heft), 1894.

keinem Gott und keinem Monarchen, von keiner Kirche und keinem Staate aus, sondern es stammt lediglich aus der eigenen Brust, dem eigenen Willen des Menschen. Der Mensch ist nach Kant autonom, d. h. sein eigener Gesetzgeber.

Man hat ihr weiter Künstlichkeit und kalte Abstraktion vorgeworfen, und dabei ist sie doch so einfach und selbstverständlich, daß sie, um mit Kant zu reden, „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen ist"; denn „die Stimme der Vernunft mit Beziehung auf den Willen" ertönt für das gemeinste Ohr „so vernehmlich", „so unüberschreibar", daß — o grausame Ironie! — nur „Philosophie die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen", nur „die kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen dreist genug sind, sich gegen jene himmlische (Vernunft-) Stimme taub zu machen".

Man hat endlich — und das ist der wichtigste Punkt — den Formalismus der Kantischen Ethik gescholten. Und doch besteht gerade in ihm, in seiner Unabhängigkeit von bestimmten, wie Kant sagt, materiellen Einzelmotiven, wie paradox es auch zunächst klingen mag, ihr größter Vorzug, ihre beste Kraft.[10]) Der lebendige Inhalt kann einer Ethik stets nur von ihrer Zeit gegeben werden. Aus diesem Grund konnte auch Kant selbst unmöglich schon Sozialist im heutigen Sinne des Wortes sein. Denn zu seiner Zeit war keine Maschinenindustrie, kein Kapitalismus im heutigen Sinn, kein moderner Arbeiterstand vorhanden. Sein oberstes sittliches Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung, eines idealen Reichs der Zwecke, in dem jeder Mensch jederzeit zugleich Selbstzweck ist, kann vielmehr nur den Leitstern oder, um mich eines im Bernsteinstreite vielgebrauchten Ausdrucks zu bedienen, das „Endziel" bedeuten, auf das hin die ethische „Bewegung" der Menschheit ihren Lauf nehmen soll. Daß Sitte und Sittlichkeit in verschiedenen Ländern, zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Menschenklassen und -rassen und schließlich auch bei den einzelnen Individuen auf dieser schönen Erde von jeher sehr verschieden gewesen sind und noch sind, — diese Binsenwahrheit ist dem Königsberger Weisen selbstverständlich auch nicht verborgen geblieben. Gerade er hat vielmehr gern und oft, in seinen Vorlesungen wie in seinen Schriften, auf die Zusammenhänge der sittlichen Anschauungen der Völker und Zeiten mit ihrem physischen und psychischen Mutterboden hingewiesen. Aber er nannte das Menschenkunde (Anthropologie), nicht Ethik. Die Ethik dagegen war für ihn eine gesetzgebende, eine Normwissenschaft, wie Logik, Physik und Aesthetik auch. Wie diese drei die Gesetze festzustellen suchen, nach denen wir das Denken selbst, das Naturgeschehen und die Welt des Schönen in einheitlichem Zusammenhange zu begreifen vermögen, so hat die Ethik die Gesetze zu erforschen, welche die Menschheit sich selbst für ihr soziales Zusammenleben gibt oder vielmehr geben soll.

Wie Sie sehen, habe ich zur Ergänzung der marxistischen Begründung des Sozialismus nach der ethischen Seite hin nur die

[10]) Die nähere Begründung bringt meine Dr. Dissertation „Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit". Marburg (Hessen) 1893.

Methode Kants, nicht sein System herangezogen. Und das geschah mit voller Absicht. Denn wir bedürfen zu diesem Zwecke weder des gesamten Kantischen Systems noch auch seiner persönlichen Ansichten über Gott, Welt und Unsterblichkeit, die er in den bekannten drei Postulaten zwar nicht als Grundlage, aber doch als Anhang zu seiner Ethik niedergelegt hat. Kants Philosophie ist in der Tat infolge ihrer oft recht verklausulierten Ausdrucksweise in manchen Punkten nicht ganz eindeutig, und so haben denn von jeher alle möglichen, zum Teil die entgegengesetztesten Richtungen, sich auf Aussprüche von ihm berufen, unter seinem philosophischen Mantel Deckung gesucht. Ich erinnere mich z. B. noch gut eines älteren Kommilitonen aus meiner Studentenzeit, der der schwärmerischen Sekte der Irvingianer angehörte und sich zur Begründung seiner religiösen Anschauungen nicht bloß auf das 3. Kapitel des Propheten Joël, sondern auch auf den bekannten Satz Kants und der 2. Vorrede zur Kr. d. r. V. berief: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." — Und — was uns hier näher angeht — in politischer Beziehung ist Kant im wesentlichen ein Liberaler, dessen staatsphilosophisches Hauptwerk, die „Rechtslehre", den sogenannten „Rechtsstaat" als Ideal betrachtet. Mit einer in der Theorie ziemlich radikalen Gesinnung, die ihn bekanntlich auch die große französische Revolution mit unverhohlener Sympathie begrüßen ließ, verbindet er doch wieder eine gewisse, vielleicht durch sein Preußentum bedingte, konstitutionell-monarchische Staatsgesinnung.

Trotzdem bieten seine geschichts- und staatsphilosophischen Schriften auch für den Sozialismus manche interessante Anknüpfungspunkte, von denen ich Ihnen wenigstens einige andeuten will.[11]) So hat vor kurzem Konrad Schmidt in den „Sozialistischen Monatsheften" mit Bezug auf Kants kleine Schrift „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) erklärt, daß gerade diejenigen Züge der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die für Marx' eigenes umgestaltendes Denken am fruchtbarsten gewesen seien, „weit einfacher und klarer bereits von Kant herausgearbeitet und merkwürdig frei von aller Einmischung schwärmender Ideologie begründet worden sind".[12]) Und das will umsomehr heißen, als Schmidt Marxist und im allgemeinen Gegner der Neukantischen Bestrebungen ist. — Als sein Staats-

[11]) Diejenigen, welche sich dafür näher interessieren, verweise ich auf meine beiden Schriften: „Kant und der Sozialismus" (Berlin 1900) und „Die neukantische Bewegung im Sozialismus" (1902).

[12]) A. a. O. VII. Jahrgang (1903), Bd. II, S. 684. Im übrigen wäre gerade über diesen Punkt, nämlich den inneren Zusammenhang von Kants und Marx' geschichtsphilosophischer wie erkenntniskritischer Methode überhaupt, noch manches zu sagen, wie dies auch in der an meinen Vortrag sich anschließenden Diskussion von geschätzter Seite bemerkt worden ist. Ich habe mich absichtlich von einem näheren Eingehen auf diese schwierige Materie ferngehalten: einmal, um den Umfang meines Vortrags nicht noch stärker anschwellen zu lassen, vor allem aber, um ihm nicht den populären Charakter zu rauben, den ich meiner Zuhörerschaft schuldig zu sein glaubte. Auch meine anfänglich gehegte Absicht, hier, in den „Deutschen Worten" einen kurzen Nachtrag zu geben, habe ich bei weiterer Ueberlegung aufgegeben, weil ein bloßes Streifen dieser Probleme nicht genügt. Vielleicht finde ich an anderer Stelle Gelegenheit und Zeit, das Gewünschte nachzuholen.

ideal bezeichnet Kant „eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann". Dies Ideal müsse man nicht bloß der Staatsverfassung, sondern „allen Gesetzen" zu Grunde legen. Von unserer heutigen klugtuenden, sich immer so gerne auf die Erfahrung berufende „Realpolitik" würde Kant sagen, daß sie nur mit „Maulwurfsaugen" zu sehen vermöge. „Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden." Diese Worte schrieb er an bedeutsamster Stelle, in seinem Hauptwerk: Die Kritik der reinen Vernunft, im Hinblick auf — nicht eine beliebige Staatsverfassung seiner Zeit, sondern auf die erste große sozialistische Utopie: die Republik Platos. Auch noch in seiner spätesten Schrift, dem „Streit der Fakultäten", verteidigt er die Utopien von Plato, Morus u. a. gegen den Vorwurf, bloße Hirngespinste müßiger Denker zu sein, mit den Worten: „Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst . . . vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum, aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht." Unser Philosoph würde auch heute kaum ein Freund von sogenannten „Flick-Reformen" sein. Er spöttelt über das „am Staate flicken", wie es „alle sich so nennenden Praktiker gewohnt sind", dieselben Politiker, die stets davon sprechen: „Man muß die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht, wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, daß sie sein sollten", während sie doch selbst „durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge" zu dem, was sie sind, „gemacht haben", nämlich „halsstarrig und zur Empörung geneigt". Das Volk verlange von der Regierung nicht Wohltätigkeit, sondern sein Recht, denn „mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit . ., sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft". — Dabei ist der Begriff der natürlichen Gerechtigkeit dem der bürgerlichen oft geradezu entgegengesetzt. „Wenn ich" — so lautet eine Stelle seiner von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen" — „von einem Reichen erbte, der sein Vermögen durch Erpressung von seinen Bauern genommen hat, und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so tue ich im bürgerlichen Verstande eine sehr großmütige Handlung, im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldigkeit."

Besonders schöne Worte findet unser Philosoph, wenn es sich um die Freiheit in politischen, sozialen und religiösen Dingen handelt. Ich möchte mir erlauben, Ihnen eine längere Stelle vorzulesen, die sich in einer Schrift findet, wo man sie zunächst nicht vermuten sollte und die deshalb vielleicht nicht die verdiente Beachtung gefunden hat. Sie steht in der „Religion innerhalb 2c.", gegen Ende und lautet:

„Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist), ist

zur Freiheit nicht reif: die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif: und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frey seyn, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freylich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden seyn, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frey s e i n muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln" (gemeint sind die politische, die wirtschaftliche und die religiöse) „noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?"

Uebrigens ist auch Kants „Rechtslehre" keineswegs so individualistisch und liberalistisch, wie man gewöhnlich annimmt. Jenes Ideal einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung", in der die Freiheit eines jeden nur durch die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit a l l e r anderen eingeschränkt ist, erinnert doch, wie wir noch sehen werden, an Marx' Formulierung des sozialen Ideals und soll überdies durch ein „gesetzmäßiges Zwangsprinzip" hergestellt werden. Und der ursprüngliche Kommunismus von Grund und Boden erscheint ihm, wenn auch h i s t o r i s c h nicht nachweisbar, so doch als ein r i c h t i g e s P r i n z i p, „nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können". — Der von ihm ersehnte weltbürgerliche Zustand endlich ist ein solcher, wo man nicht mehr „Vorteile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen". In ihm sollen vielmehr alle natürlichen Anlagen der Menschheit frei sich entwickeln können. Ich glaube, mehr verlangt auch der entschiedenste Sozialist nicht.

In p r a x i zieht dann freilich unser Philosoph vielfach noch nicht die vollen Konsequenzen solcher Aussprüche, sondern bleibt er, wie es auch nicht anders zu erwarten war, in den Begriffen seiner Zeit und seiner Klasse hängen. Er übernimmt z. B. aus der Gesetzgebung der französischen Revolution die Unterscheidung von Aktiv und Passivbürgern, oder, wie e r sagt: von Staats b ü r g e r n und bloßen Staatsg e n o s s e n, zu welchen letzteren alle Handwerksgesellen, Dienstboten, Tagelöhner, Zinsbauern, dazu auch „alles Frauenzimmer" gehört! R e c h t l i c h e Gleichheit und p e r s ö n l i c h e Freiheit sollen zwar auch diese Staatsgenossen genießen — denn ohne solche kann kein Volk ein S t a a t heißen! — nicht aber p o l i t i s c h e Gleichheit. Grund: weil ihnen die dazu erforderliche w i r t s c h a f t l i c h e S e l b s t ä n d i g-

keit fehlt. Die logische Konsequenz seines kategorischen Imperativs, daß dieselbe gerade deshalb allen zu verschaffen ist, fällt ihm noch nicht bei. — Ein anderes Beispiel. An derselben Stelle, wo er die Utopien lobt, schiebt er die Pflicht, sich ihnen allmählich anzunähern, nicht einmal seinen Staatsbürgern, sondern dem — Staatsoberhaupte zu, wie er denn überhaupt die aufklärende Stimme der „freien Rechtslehrer d. i. Philosophen" nicht „vertraulich ans Volk — als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt" (!), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet wissen will.

Allein, wenn wir an diesem Beispiele die Wahrheit der marxistischen Geschichtsauffassung erkennen, daß auch die größten Denker gerade in ihren sozialen Anschauungen von ihrer Zeit abhängig sind: was hindert uns, die wir in einer ganz anderen Zeit leben, in der das Volk von sozialphilosophischen und sozialpolitischen Schriften recht viel Notiz nimmt, in der es zum Bewußtsein seiner staatsbürgerlichen Rechte erwacht ist oder doch zu erwachen beginnt, die vollen, d. h. sozialistischen Konsequenzen von Kants kategorischem Imperativ zu ziehen, um ihn — wie er es einmal von Plato sagt — besser zu verstehen, als er sich selbst verstand? Der Weg vom Liberalismus (im echten Sinne des Wortes) führt nicht bloß historisch, sondern auch logisch zum Sozialismus. Die Freiheit des Einzelnen ist nur eine scheinbare, solange die erdrückende Herrschaft des Privatkapitals ihn tatsächlich zu einem bloßen Arbeitsmittel in der Hand des Besitzenden macht. Sie wird in der Tat gewährleistet erst durch einen Zustand, in dem auch wirtschaftlich keiner mehr schlechthin von dem anderen abhängig ist, sondern aus freiem Willen dem Ganzen, den anderen dient, wie er von ihnen gefördert wird. Nur, wenn einem jeden nicht bloß in Worten, sondern durch tatsächliche Institutionen die freie Entwicklung seiner Anlagen ermöglicht ist, nur dann sind wir bei Kants Reich der Zwecke angekommen, in dem kein Mensch mehr bloß Mittel, sondern stets zugleich Selbstzweck ist, jenem Zustande, der, wenn er auch niemals völlig erreicht würde, uns doch immer als leuchtendes Endziel vor Augen schweben muß: sei es, daß wir es als Neukantianer formulieren als die „Gemeinschaft freiwollender Menschen", sei es, daß wir es mit Marx bezeichnen als den „Verein freier Menschen", als die „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller ist".[13]) Echter Individualismus und echter Sozialismus sind nicht bloß keine Gegensätze, sondern sie ergänzen, ja mehr, sie bedingen und fordern sich gegenseitig: Erhebung zur Gemeinschaft bedeutet nicht Beschränkung oder Eindämmung des eigenen Selbst, sondern Erweiterung und weiteste Entfaltung seiner Kräfte.

Ich hoffe, Ihnen jetzt einigermaßen verdeutlicht zu haben, welchen Beitrag Marx und Kant vom philosophischen Standpunkt aus zur Begründung des Sozialismus geliefert haben. Um es noch einmal

[13]) Marx, Das Kapital. 2. Auflage. S. 56. — Das kommunistische Manifest. 5. Aufl. S. 24.

ganz kurz zusammenzufassen: Marx bedeutet die historisch-ökonomische, Kant die ethische Begründung. Lassen Sie uns zum Schlusse betrachten, welche Stellung beide Methoden bisher zu einander eingenommen haben und welche sie in Zukunft einnehmen könnten oder sollten.

Auf den ersten Blick scheint der Sozialismus von Marx und Engels dem ethischen Gesichtspunkt völlig gleichgiltig, ja ablehnend gegenüberzustehen. Wenn es auch nicht wahr sein sollte, was mir einmal ein Herr, der mit Marx noch persönlich verkehrt hat, erzählte: daß Marx, sobald man ihm von Moral zu reden angefangen habe, laut gelacht habe, so hält sich doch ihre Begründung des Sozialismus absichtlich ganz — verzeihen Sie den despektierlichen Ausdruck — „moralinfrei". So erklärt z. B. das Kommunistische Manifest ganz offen Gesetze, Moral, Religion für „ebensoviele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebensoviele bürgerliche Interessen verstecken". Die theoretischen Sätze der Sozialisten beruhen, so wird ausgeführt, nicht auf Ideen, die dieser oder jener Weltverbesserer erfunden oder entdeckt habe, sondern seien nur allgemeine Ausdrücke der tatsächlichen Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes. Nicht bloß die Schrift gegen Proudhon, sondern auch noch eine Anmerkung im „Kapital" (S. 62 f.) spottet über die Idee der „ewigen Gerechtigkeit". Und jeder, der das „Kapital" oder die andere Hauptschrift zur theoretischen Begründung des wissenschaftlichen Sozialismus, den Engelsschen Anti-Dühring, gelesen hat, weiß, mit welcher Absichtlichkeit beide — ethische Gesichtspunkte von ihren Deduktionen fernhalten.

Wie ist diese uns zunächst seltsam anmutende Abneigung gegen den ethischen Idealismus, aus dem doch der Sozialismus tatsächlich seine beste Kraft zieht, zu erklären? Nun, sie ist historisch und psychologisch unschwer zu verstehen. Es zittert darin zunächst noch die Antipathie gegen den spekulativen Idealismus der Fichte, Schelling, Hegel überhaupt nach, von dem beide sich nicht hatten narren lassen wollen. Dann aber hatten sie in der sozialistischen Bewegung ihrer Zeit, speziell der 40er Jahre, von wohlmeinenden, aber unklaren Köpfen, die sich noch dazu als die „wahren" Sozialisten aufspielten, Moralpredigten, fromme Wünsche und ideale Verbesserungsvorschläge zur Genüge gehört, so daß sie von dieser Moral der bloßen Worte genug und übergenug hatten. Ja, sie hatten Schlimmeres erfahren. Sie hatten oft erlebt, daß man mit schönen Moralsätzen von öffentlicher Wohlfahrt, Pflichterfüllung, gleichem Recht für alle, innerem Glück und innerer Zufriedenheit das Volk, den „großen Lümmel" (nach Heinrich Heine), einzulullen, die Energie des sozialen Befreiungskampfes zu lähmen versucht hatte. Sie waren sich ihrerseits bewußt, jenen „Moralpauken" gegenüber, wie sie wohl geringschätzig sagten, den Schritt „vom Utopismus zur Wissenschaft" getan zu haben. Sie wollten nicht mehr ein aus ihren Köpfen herausgesponnenes Ideal den Menschen vorpredigen, sondern zeigen, wie die tatsächliche geschichtliche Entwicklung die sozialistischen Tendenzen begünstige, die neuen Zustände gewissermaßen von selbst schaffe, so daß die Menschen nur die Geburtshelfer der schon vorher im Schoße der alten, bürgerlichen Gesellschaft

herangereiften sozialistischen Zukunftsgesellschaft zu sein, höchstens sich auf die eines Tages doch kommende Umwälzung vorzubereiten brauchten.

Und doch war gerade in dieser scheinbaren Opposition gegen die Ethik und den Idealismus eine tiefere ethische Anschauung latent. Und der Sozialismus kommt weder historisch noch logisch, weder theoretisch noch tatsächlich von der Ethik los. Ich muß, der Kürze der Zeit wegen, davon absehen, Ihnen zu zeigen, wie der junge Marx und der junge Engels offensichtlich durch ethische Gesichtspunkte von ihren bürgerlich-radikalen zu kommunistischen Anschauungen getrieben worden sind. Zudem können Sie dafür in den Büchern von Dr. Woltmann und Prof. Masaryk, vor allem aber in den jetzt von Mehring neu herausgegebenen Jugendschriften von Marx-Engels selbst die Belege in Fülle finden. Aber auch in denjenigen Schriften, worin beide gerade gegen den „wahren oder philosophischen" Sozialismus zu Felde ziehen, wie im Kommunistischen Manifest, oder in einem fast rein nationalökonomischen Werke wie „Das Kapital", das doch ausgesprochenermaßen nur „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllen" will — können sie der Ethik nicht entfliehen. So operiert das „Manifest" mit einer Reihe von ethischen Ausdrücken wie: „Unterdrücker und Unterdrückte", „unverschämte Ausbeutung" u. ä., wirft der Bourgeoisie vor, sie habe „die persönliche Würde in Tauschwert aufgelöst", sie „im eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt" und eine „gewissenlose" Handelsfreiheit eingeführt, um schließlich jenes oben erwähnte Ideal der freien „Assoziation" aufzustellen. — Im „Kapital" sind zwar die ethischen Ausdrücke verhältnismäßig seltener, allein sie fehlen auch dort nicht. So spricht allein die Vorrede von „schlechten" Zuständen, von „Exploitation", von den „Furien des Privatinteresses", von „brutaleren und humaneren" Formen des Klassenkampfes. Und wenn wir die berühmten Kapitel von der im Gefolge der industriellen Entwicklung Englands einherschreitenden Not, dem Jammer und dem Elend der arbeitenden Klassen gelesen haben, so werden wir mit Woltmann von einem „ethischen" Standpunkt des „Kapitals" sprechen, „der freilich nicht in der Manier eines Moralpredigers, sondern in der Form der Satire und eines in der Tiefe des Herzens qualdurchzuckten Spottes und Hohnes zum Ausdruck kommt." [14])

Wie mit Marx und Engels, ebenso verhält es sich auch mit den heutigen Marxisten. Wie gleichgiltig, wie ablehnend sie öfters einer moralischen Begründung des Sozialismus gegenüberzustehen scheinen, — in ihrem innersten Herzen kommen sie doch nicht von dem ethischen Ideale los. Ich verzichte darauf, Ihnen Aeußerungen von so guten Marxisten wie Dietzgen, Kautsky, Mehring, Labriola, Konrad Schmidt als Beleg hierfür anzuführen. Brauchen Sie doch nur auf die gesamte praktische Agitation des Sozialismus hinzublicken, um zu erkennen, wie — ich möchte sagen — bis zum Rande gefüllt er mit ethischer Kritik, mit ethischem Pathos ist. Jede Agitationsrede, jedes Parteiprogramm (das Hainfelder so gut wie das Erfurter!), jeder

---

[14]) Woltmann, Der historische Materialismus. S. 207.

Wahlaufruf, jede sozialistische Zeitung liefert Ihnen den Beweis dafür. Kurzum, ich wage, ohne daß ich bei Ihnen ernstlichen Widerspruch befürchten zu müssen glaube, den Satz: Ohne Ethik, d. h. ohne die Verfolgung selbstgesteckter, bewußt antiegoistischer Ziele lebt kein Sozialist, kommt kein Sozialismus der Welt aus.

Wenn sich dies aber so verhält, wenn, wie sogar Mehring mir zugab, die Marxsche Ethik dem Sinne nach mit der Kantischen identisch ist,[15]) so hat der Sozialismus meines Erachtens nicht den mindesten Grund, sich gegen eine wissenschaftliche Begründung und Behandlung dieser Ethik, die seine Vertreter, wenn auch in verschiedenem Grade ihrer bewußt, ja doch im innersten Herzen tragen, zu sträuben. Und zwar, nach Kantischem Muster, einer Ethik als selbständiger Normwissenschaft, die nach eigenem methodischen Gesichtspunkt verfährt. Denn es genügt dazu nicht, daß man zeigt, wie auch die höchsten sittlichen Gedanken, nach der Seite ihres Entstehens hin, sich im letzten Grunde auf ökonomische und andere natürliche Momente[16]) zurückführen lassen. Das ist die Lehre des historischen Materialismus, und wir haben bereits gesehen, daß sie auf ihrem Gebiete fruchtbar und berechtigt ist. Aber man muß sich klar machen, daß der Sozialismus nicht restlos in solcher (im weiteren Sinne des Wortes) naturwissenschaftlichen Erklärung des Vergangenen und Gegenwärtigen oder Vermutung des Zukünftigen aufgeht, sondern daß daneben auch eine wissenschaftliche Durcharbeitung der teleologischen oder Zweckgedanken, eine Feststellung der Grundsätze und Ziele einheitlichen sittlichen Wollens erfordert. Die materialistische Geschichtsauffassung als solche kann uns von den Endzielen des Sozialismus überhaupt nichts sagen. Sie kennt nur eine endlose Abwicklung von sozialen Geschehnissen, die sich aneinanderreihen und im günstigsten Falle die Tendenz haben, eine Verwirklichung der sozialistischen Ideale als möglich oder wahrscheinlich erscheinen zu lassen. Diese selbst aber können nun und nimmermehr aus dem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt allein herausdestilliert werden.

Es würde meines Erachtens mit dieser notwendigen Ergänzung zugleich eine Vertiefung und Festigung der philosophischen Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus eintreten, die dieser recht wohl gebrauchen könnte. Denn es heißt nicht Vorwürfe machen, sondern nur eine Tatsache aussprechen, wenn wir feststellen, daß die bedeutendsten gegenwärtigen Häupter desselben, die sich auf dem ökonomischen und sozialhistorischen Gebiete die größten Verdienste erworben haben, philosophisch weit weniger durchgebildet sind. Nicht etwa ich oder ein anderer Neukantianer, sondern ein Ihnen allen sehr bekannter Wiener Vertreter des marxistischen Sozialismus war es, der vor wenig mehr als zwei Jahren über diesen Punkt in der „Neuen

[15]) Neue Zeit, XVIII 2, S. 36: „Dem Sinne nach ist die Ethik bei Kant und Marx also dieselbe.“

[16]) Z. B. biologische, wie einer der Diskussionsredner wünschte. Solche festzustellen, ist gewiß höchst interessant und fruchtbar, gehört aber nicht in den obigen Gedankenzusammenhang.

Zeit" die Worte niederschrieb: „Ich gestehe, daß ich außer etwa von Konrad Schmidt und Sadi Gunter wenig Philosophisches in unserer neueren Parteiliteratur gelesen habe, das mir nicht geradezu schmerzhaft gewesen wäre. Das gilt von Plechanow bis Bernstein und von Bernstein bis Plechanow".[17]) Der Verfasser dieses „Unmaßgebliche Betrachtungen" überschriebenen Artikels, der sich viel schärfer ausdrückt, als ich es jemals gewagt hätte, ist kein anderer als — Viktor Adler in Wien. Und obendrein zählt von den beiden Ausgenommenen, deren Philosophie ihn am wenigsten schmerzhaft berührt hat, der eine (Sadi Gunter) zu meiner nicht geringen Genugtuung zu den ausgesprochenen Neukantianern.

Andererseits würde eine Abschwächung oder auch nur Minderschätzung der Marxschen Prinzipien auf dem Gebiete der Oekonomie und der Geschichtsauffassung mit ihrer Ergänzung nach der philosophischen und ethischen Seite keineswegs verbunden zu sein brauchen. Im Gegenteil. Denn jene formale Ethik Kants würde ja völlig in der Luft schweben, wenn sie nicht aus der Wolkenhöhe des abstrakten Gedankens zur Erde herniederstiege, um auf dieser ihre Verwirklichung anzustreben. Zu diesem Zwecke aber bedarf sie des engsten Zusammenhanges mit einer Geschichtstheorie, die uns so tief, wie keine andere je zuvor, die innersten Triebkräfte der sozialen Entwicklung kennen gelehrt hat. Kennen und benutzen. Denn alle ethischen Grundsätze sind machtlos, sobald die historischen Bedingungen zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft fehlen. Die edelsten Gedanken eines Marc Aurel konnten das römische Reich nicht vor seinem Untergang bewahren, weil sie nicht als die lebensvollen Triebkräfte einer großen Massenbewegung auftraten. Um festen Fuß im tatsächlichen sozialen Leben zu fassen, bedürfen Kants ethische Prinzipien einer auf alle Lebensgebiete sich erstreckenden praktischen Anwendung, in erster Linie des sozialökonomischen, sozialrechtlichen und sozialpädagogischen Ausbaues. Anfänge dazu sind von verschiedenen deutschen Gelehrten schon gemacht. Ich darf Sie an Stammlers „Wirtschaft und Recht" und „Lehre vom richtigen Recht", an Natorps „Sozialpädagogik", an Staudingers „Ethik und Politik", in gewissem Sinn auch an Ihres Landsmannes Anton Menger „Neue Staatslehre" erinnern, bei welchem letzteren freilich meines Erachtens die ökonomische Geschichtsauffassung zu gering bewertet wird.

Und ebensowenig wie eine Abschwächung der theoretischen Grundsätze des wissenschaftlichen Sozialismus steht von Marx' Ergänzung durch Kant, wie der Neukantianismus sie versteht, eine von manchen befürchtete Erlahmung des praktischen Kampfes für die sozialen Ideale, den heute in erster Linie die Arbeiterklasse führt, zu erwarten. Im Gegenteil, ich sollte eher meinen: eine Beflügelung desselben, eine Verstärkung der Kampffreudigkeit und eine immer stärkere Anteilnahme auch der Intellektuellen an diesem Kampfe. Ich kann mich darüber kaum besser ausdrücken, als indem ich Ihnen wiederum Worte Viktor Adlers aus den näm-

[17]) N. Z. XIX 2, S. 779.

lichen „Unmaßgeblichen Betrachtungen“ anführe, Worte, die bei ihm freilich mehr polemisch gemeint sind. „Ist der Sozialismus wirklich“, so schreibt er da, „vornehmlich eine Forderung des sittlichen Ideals . . ., dann ist es doppelt notwendig, daß dieses Ideal mit Feuerzungen gepredigt, daß unablässig und mit rücksichtsloser Schärfe das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen diesem unserem Ideal und dem kapitalistischen Klassenstaat geweckt werde, daß die Schlafenden aufgerüttelt, die Erschlaffenden in ihrem Glauben an sich und an ihre Kraft, das Endziel zu erreichen, gestärkt werden.“ Das ist in der Tat auch meines Erachtens die unabweisbare Konsequenz, die der ethische Sozialismus, auch abgesehen von dem von Adler gemeinten Parteisinne, für die Praxis ziehen muß. Nur braucht er deshalb die geschichtlich-ökonomische Entwicklung der Tatsachen nicht zu verachten; ja, er darf es nicht, falls er nicht ein leeres Phantom bleiben will. Es verhält sich für den philosophischen oder ethischen Sozialisten nicht so, wie Adler es in einem (eben von mir ausgelassenen) Zwischensatze — allerdings nicht uns Neukantianern, sondern den deutschen Revisionisten — zuschreibt, daß wir „nur uns und so gar nicht der Entwicklung“ vertrauten; sondern wir wollen bloß nicht nur einer von selbst, ohne all unser Zutun sich vollziehenden Entwicklung, sondern in erster Linie uns selbst vertrauen, daß wir diese Entwicklung zu benutzen, zu fördern und, soweit es in Menschenkraft steht, zu leiten vermögen.

Erfreulicherweise hat die Annäherung des Sozialismus an die Ethik, die Verbindung von Marx und Kant in den letzten 7—8 Jahren bedeutsame Fortschritte gemacht. Es gibt heute eine nicht unbeträchtliche Zahl sozialisierender Kantianer und kantisierender Sozialisten. Belege dafür aus den verschiedensten Ländern habe ich in meinen beiden kleinen Schriften von 1900 und 1902: „Kant und der Sozialismus“ und „Die neukantische Bewegung im Sozialismus“ beigebracht und will mich hier nicht wiederholen. Daß auch seitdem diese Bewegung nicht stillgestanden hat, wenngleich sie ihrer im Grunde philosophischen Natur nach weniger an die Oberfläche tritt, haben u. a. die zahlreichen Jubiläumsartikel gerade in der sozialistischen Presse zum 12. Februar d. J., dem Todestage des großen Königsberger Philosophen, gezeigt, die, wenigstens bei uns im Deutschen Reiche (ein Bekannter von mir hat sie gesammelt und stellt sie Interessenten gewiß gerne zur Verfügung) — mit einigen wenigen, für den Kenner erklärlichen Ausnahmen — in ihrer großen Mehrzahl, von den Artikeln Kurt Eisners im „Vorwärts“ und Prof. Staudingers in den „Sozialistischen Monatsheften“ bis zu den kleinsten Provinzblättern, in kantfreundlichem Sinne gehalten waren und vielfach auf den inneren Zusammenhang des Sozialismus mit der Kantischen Ethik hinwiesen. Als ein besonders charakteristisches Zeichen der Zeit aber glaube ich es betrachten zu dürfen, daß der einzige Abgeordnete, der auch im Deutschen Reichstage an die Bedeutung des Kant-Tages zu erinnern den Gedanken hatte, ein Sozialist war. Es war der auch Ihnen, wie ich höre, vom vorigen Jahre her wohlbekannte Abgeordnete Dr. Eduard David, der unter dem lebhaften Beifall seiner Parteigenossen — wie in einem Bericht stand, speziell

auch August Bebels — folgende denkwürdigen Worten sprach (Sie erlauben mir, daß ich sie wörtlich verlese):

„Meine Herren! Wir feiern in den nächsten Tagen das Andenken eines der größten Denker Deutschlands, ja der ganzen Welt, das Andenken an Immanuel Kant. Der Kerngedanke seiner sozialen Ethik war der, daß niemand einen anderen als bloßes Mittel zum Zwecke brauchen darf, weil jede menschliche Persönlichkeit Selbstwert, Selbstzweck in sich sei. Die ganze kapitalistische Gesellschaft beruht darauf, daß in der Tat der größte Teil der Menschen nur zum Zwecke anderer dient, daß sie hands sind, Hände, die nur dazu da sind, um mit ihnen zu produzieren, Reichtümer zu sammeln. Dieser Auffassung erklären wir den Krieg. Wir wollen den Selbstwert und die Selbstwürde jeder menschlichen Persönlichkeit zur Anerkennung gebracht wissen. — Wir wollen einen Volkskörper haben, der sich nicht spaltet in Besitzende und Elende, in Bildung und Unbildung, in Freiheit und Knechtschaft, sondern wir wollen einen Volkskörper haben, der sich zusammensetzt aus sozial ebenbürtigen Persönlichkeiten."

Und von der anderen Seite schrieb Professor Natorp zu Kants Gedenktag die Worte:

„Es ist doch mehr zufällig, daß der wissenschaftliche Sozialismus historisch aus der Hegelschen Philosophie herangewachsen ist . . . Der Hegelianismus war für die großen Sozialisten im Grunde nur die damals gegebene Form des Evolutionismus . . . Auch in der Sozialphilosophie muß Kant unser Führer sein, obgleich er zu dieser nicht mehr als einige allgemeine Sätze beigesteuert, deren Konsequenzen (Natorp verlangt insbesondere „eine genaue Methodik der Wirtschafts- und Rechtslehre") allseitig zu entwickeln uns als große und dankbare Aufgabe zugefallen ist." [18])

* *
*

Meine verehrten Damen und Herren! Ich komme zum Schlusse. Ich danke Ihnen, namentlich den ersteren, für die Geduld, mit der Sie meine zuweilen notgedrungen etwas abstrakten und in jedem Fall sehr unvollständig gebliebenen Ausführungen angehört haben. Mein Zweck wäre erreicht, wenn ich Sie zu der klaren Erkenntnis gebracht hätte, daß Sie in den durch die beiden Namen „Marx" und „Kant" repräsentierten Weltanschauungen nicht mehr unversöhnliche Gegensätze erblicken, die ihre beiderseitigen Bekenner in verschiedene Heerlager spalten müßten. Marx und Kant sind keine Gegensätze, sondern sie gehören zusammen, wie zu der entwicklungsgeschichtlichen die Zweck- oder Wertbetrachtung. Wie es einer meiner Freunde, Professor Staudinger in Darmstadt, einmal formuliert hat: „Sobald der Marxismus sich bewußte und planmäßige Umgestaltung des Gegebenen zum Ziel macht, kommt er, in konsequenter Verfolgung seines eigenen Prinzips, zu Kant." Und umgekehrt: „Sobald der Kantianer seine Ideale für die Praxis des Lebens fruchtbar machen will, sobald

[18]) „Zum Gedächtnis Kants", Artikel in der Zeitschrift „Deutsche Schule" (Leipzig, Klinkhardt) 1904, Heft II. S. 20.

er klar erkennt, daß die Gesetze der Zweckbildung ein leeres Schema bleiben, wenn nicht die Naturgesetze des tatsächlichen Lebens, die Gesetze der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung, die Grundlage darbieten, so kommt er in folgerechter Entwicklung seiner eigenen Grundgedanken zu Marx." [19])

Und die beiden entgegengesetzten Heerlager heißen nicht: Marx hüben — Kant drüben! Sondern in dem einen stehen diejenigen beati possidentes, die in krassem Egoismus der sozialen Bewegung unserer Tage bewußt entgegenarbeiten wollen, samt denen, die zu stumpfsinnig sind, um sie verstehen zu können; in dem anderen alle diejenigen, welche, mögen sie einer Parteirichtung angehören, welcher sie wollen — und sei es auf den Gebieten der Wissenschaft, des Rechtes und der Erziehung oder auf denen der Politik, des Gewerkschafts- und Genossenschaftswesens —, ihre Kräfte der Vorwärtsbewegung der Gesamtheit zu weihen sich entschlossen haben. Es war ein Fehler, daß man vor ungefähr fünf Jahren in gewissen sozialistischen Kreisen die stärkere Annäherung an den kritischen Philosophen in den Ruf kleidete: Zurück zu Kant! Dieser Ruf war berechtigt, als er vor etwa 4 Jahrzehnten in der philosophischen Welt erscholl; denn damals hatte die allgemeine Philosophie in der Tat es nötig, von der spekulativen Ueberschwenglichkeit und dem weltfremden Dogmatismus der Fichte-Schelling-Hegelschen Periode zurückgerufen zu werden, zurück zu dem besonnenen Kritizismus des Königsberger Denkers. Auf dem sozialen Gebiete aber darf es für die Menschheit, theoretisch wie praktisch, kein „Zurück!", darf es nur ein „Vorwärts!" geben. Nicht „Zurück von Marx zu Kant!" soll deshalb unsere Losung lauten, sondern „Vorwärts mit Marx und Kant!", vorwärts zu klarer theoretischer Erfassung des sozialen Geschehens wie des sozialen Zieles, vorwärts auch zu dem entsprechenden Handeln!

---

[19]) F. Staudinger, Ethik und Politik. 1899. S. 159.

Genossenschafts-Buchdruckerei, Wien VIII. Breitenfeldergasse 22.

Der … er die Lebensverhältnisse
be…
Zwe … Neu herausgegeben und
ei…
Der … Von Dr. Rainer
v. … 35 S. Preis 30 kr.
Die …
Ueb … ustrie. Von M. Gor=
b…
Die … Rainer v. Reinöhl.
40 … rich.) 36 S. Preis 40 kr.
Hu…
Ern … Ethik. II. Oekonomische
M… … ule. Herausgegeben und
ci…
Fre…
Zur … Wolf. 32 S. Preis 30 kr.
Hen…
Zur … Karl Bücher. 24 S.
P…
Zur … 10 kr. Mit Umschlag
au…
Die … Dr. Emil Kalen.
48…
Goe … Goetheverein am 9. No=
ve…
Zu … 6 S. Preis 40 kr.
Ein … weizerischen Erhebung.
B…
Zur…

Ueber die soziale Frage.

Vortrag von **Edmondo de Amicis.**

Einzeln 10 kr., in Partien zu 100 Stück 3 fl.

Deutsche Worte.

Monatshefte

herausgegeben von

Engelbert Pernerstorfer.

Verlag: Wien, VIII/1, Langegasse 15.

Bezugspreis:

Ganzjährig 8 Kronen, halbjährig 4 Kronen. Für das Deutsche Reich bezw. 8 Mark, 4 Mark. Einzelne Hefte kosten 1 Krone bezw. 1 Mark.


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 02025 9666

